Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 6 (1956)
Heft: 3: Pierre Thévenaz

Artikel: La critique comme métaphysique de la métaphysique
Autor: Thévenaz, Pierre
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-380650

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 09.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

LA CRITIQUE COMME MÉTAPHYSIQUE DE LA MÉTAPHYSIQUE

Première leçon

Goethe disait un jour à Schopenhauer que, lorsqu'il lisait une page de Kant, il avait l'impression d'entrer dans une chambre lumineuse. M'est-il permis d'espérer que vous aussi, s'il vous est arrivé une fois d'ouvrir par hasard la *Critique de la raison pure,* vous avez fait la même expérience ? Puissiez-vous tout au long de ce cours éprouver toujours plus fort cette impression de lumière.

Toute philosophie a un aspect négatif et un aspect positif. Elle critique les systèmes précédents pour mieux ouvrir la voie à une nouvelle vue du monde. Et — ajoutons-le aussitôt — la face négative, la distance prise par tout philosophe à l'égard de ses contemporains ou de ses prédécesseurs apparaît souvent beaucoup plus compréhensible, elle est acceptée beaucoup plus facilement que ce qui est véritablement le propos positif du philosophe, ce qu'il cherche précisément à élaborer en un système nouveau. Cela est particulièrement vrai pour la philosophie critique de Kant. C'est pourquoi Kant passe aujourd'hui encore pour *le* philosophe *critique* par excellence, pour celui qui a développé la critique philosophique de la façon la plus conséquente et qui a fait preuve de la prudence critique la plus exigeante — pour celui qui a surmonté et renversé sans la moindre pitié ce qu'on a tenu par la suite pour de simples chimères métaphysiques. Bref ! pour le XIXe et le XXe siècles, l'aspect négatif et critique de Kant prédomine à un tel point qu'il est réellement considéré (selon le mot de Moses Mendelssohn) comme le « brise-tout ».

Si j'ai annoncé comme titre général de mes conférences : *La critique comme métaphysique de la métaphysique,* c'était avant tout pour indiquer d'emblée que je me propose d'éclairer essentiellement le côté positif de Kant. Je tiens à présenter la philosophie de Kant en tant

N. B. Traduction de trois leçons données en allemand au Cours d'été de la Fondation Lucerna, en 1950.

qu'elle prépare l'avenir, c'est-à-dire notre présent, et non en tant qu'elle critique et surmonte son passé ou son présent — c'est-à-dire en tant qu'elle pose le fondement d'une nouvelle métaphysique et non en tant qu'elle renverse le dogmatisme métaphysique du philosophe allemand Wolff.

En d'autres termes : l'expression *critique comme métaphysique de la métaphysique* doit faire entendre que le centre de gravité de la révolution kantienne n'est pas dans la critique pour elle-même au sens habituel du mot et que, même si cette critique kantienne signifie l'arrêt de mort d'une certaine métaphysique, elle ne conduit pourtant pas essentiellement à détruire la métaphysique comme telle.

Kant lui-même écrit dans les *Prolégomènes* : « Que l'esprit humain renonce une fois pour toutes aux recherches métaphysiques, voilà à quoi on ne doit pas s'attendre, pas plus qu'à nous voir, pour ne pas toujours respirer un air corrompu, préférer suspendre complètement notre respiration. En tout temps donc il y aura dans le monde, bien plus, chez tout homme, tout particulièrement celui qui pense, une métaphysique que faute d'un étalon, chacun se taillera à sa guise » [1], et dans la *Logique* : « On observe maintenant une sorte d'indifférence à l'égard de cette science : on semble en effet se faire un honneur de qualifier dédaigneusement de vaines subtilités les recherches métaphysiques ; et pourtant, la métaphysique est l'authentique, la vraie philosophie. » [2] D'ailleurs, il importe de remarquer que l'expression « métaphysique de la métaphysique » est de Kant lui-même et qu'elle se trouve dans une lettre à Marcus Herz de 1781, c'est-à-dire de l'année même où parut la *Critique de la raison pure*. Par cette expression, Kant veut éclairer son correspondant justement sur l'intention fondamentale de son entreprise critique.

La *Critique de la raison pure* n'est donc pas simplement la destruction de toute métaphysique ni même l'introduction à une nouvelle métaphysique, mais, selon les propres termes de Kant, elle « contient » déjà en elle « la métaphysique de la métaphysique ». Il faut donc retenir un premier point : la critique elle-même comprend déjà une métaphysique, elle est déjà une métaphysique. Si, pour reprendre les termes de Kant, nous regardons maintenant la métaphysique comme « la véritable philosophie », c'est-à-dire comme l'expression de la réflexion la plus profonde sur le monde et sur l'homme, la métaphysique kantienne de la métaphysique nous apparaît alors bien comme une telle réflexion doublement profonde — une réflexion au deuxième degré —, plutôt que comme un dépassement ou une condamnation de la métaphysique en général.

[1] *Prolégomènes*. Trad. J. Gibelin, Paris, Vrin, 1941, p. 160.
[2] *Logik. Kants Werke*, éd. E. Cassirer, VIII, Berlin, 1923, p. 350.

Abordons maintenant le sujet proprement dit de notre premier exposé : *Crise ou critique de la raison.*

Il est sans doute permis de voir la caractéristique générale de la philosophie dans la lutte implacable contre toute espèce d'illusion et d'erreur. Le vrai philosophe est celui qui décèle et poursuit partout le pseudo-savoir sous toutes ses formes, qui soumet tous ses préjugés à la critique, qui s'élève à chaque occasion contre toute adhésion incontrôlée à de prétendues vérités, en un mot contre toute forme de dogmatisme. Et déjà depuis Socrate, il cherche à atteindre ce dépassement du pseudo-savoir par la voie de la connaissance de soi-même, par la critique de sa propre raison, de ses hypothèses incontrôlées et insuffisamment fondées.

En luttant contre toute illusion, la philosophie se présente sans aucun doute comme l'ennemie du dogmatisme et, du même coup, comme un barrage contre la tentation naturelle d'accepter sans critique certaines affirmations en accordant une confiance aveugle à la tradition, à l'autorité, ou avant tout à sa propre raison. Par contre, le philosophe cherche à surmonter cette confiance aveugle par une confiance éclairée en la raison. Qu'est-ce à dire, sinon qu'une authentique démarche philosophique commence toujours par une tension intérieure de la raison, par une crise de confiance à l'intérieur de la raison même ? Ce n'est que dans cette défiance à l'égard de la raison inauthentique, parce que non soumise à un examen critique, que peut se fonder la confiance en une raison authentique. Mais en même temps, dans toute démarche philosophique, cette crise de la raison se traduit, me semble-t-il, par une critique de la raison, par la tentative de trouver une méthode de pensée plus rigoureuse et d'établir de solides critères pour une connaissance valable de la raison.

En ce sens, crise et critique sont indissolublement liées l'une à l'autre, et, conformément à l'origine grecque du mot, cette *krisis* comporte à la fois ébranlement et examen, crise et critique étroitement imbriquées l'une dans l'autre.

L'opinion si répandue, parfois même chez les philosophes, selon laquelle la philosophie serait caractérisée par une confiance inébranlable en la raison, c'est-à-dire par le rationalisme, est donc très contestable. En effet, là où cette confiance ne surgit pas à l'arrière-plan d'un ébranlement ou d'une crise de confiance de la raison, d'une défiance de la raison vis-à-vis d'elle-même, elle se révèle n'être en réalité qu'un dogmatisme camouflé, c'est-à-dire la négation de toute philosophie authentique.

Il en résulte que, jusque dans l'œuvre de Kant, la critique philosophique, voire la critique de la connaissance, ne doit pas être prise pour la découverte qui lui est propre, qu'il faut même chercher son mérite et sa signification historique d'un autre côté, plus positif. Il

convient ici de bien se garder d'une erreur d'interprétation très répandue qu'on cherche encore et toujours à justifier (à vrai dire en s'appuyant sur Kant lui-même).

Kant, en bon et authentique philosophe qu'il était, commença précisément par attaquer le dogmatisme de son temps, et particulièrement celui de Wolff, le philosophe leibnizien allemand : comme il estimait que la métaphysique n'avait été depuis l'antiquité jusqu'à lui que dogmatisme naïf (ce qui est du reste extrêmement discutable, même si l'on donne à dogmatisme son sens kantien) — comme de plus l'impossibilité de la métaphysique comme science semblait être le résultat de la critique kantienne — comme finalement la critique kantienne entraînait indubitablement une profonde révolution de la philosophie — pour toutes ces raisons, Kant fut injustement pris au mot ; dès lors, et toujours à nouveau, on a prétendu que Kant était le premier véritable philosophe critique, le premier qui eût montré suffisamment de prudence critique et de vigilance antidogmatique pour éprouver l'instrument de la raison avant de se mettre à affirmer quoi que ce soit dans le domaine de la métaphysique — pour sonder la valeur et la portée de l'intelligence avant de prétendre connaître quoi que ce soit — pour rendre compte de quels moyens la raison humaine dispose, avant de commencer à édifier quelque système métaphysique. Tout cela est aussi à l'origine de l'image stéréotypée et déformée d'une métaphysique qui, jusqu'à Kant, ne procéderait que d'une manière dogmatique et acritique, et d'un Kant dont il ne faudrait au fond comprendre la philosophie critique que comme propédeutique à la vraie philosophie, comme prolégomènes à toute métaphysique future — métaphysique dont on doit d'ailleurs reconnaître, dans cette interprétation, que Kant lui-même ne l'a pas édifiée, ni personne non plus après lui.

Non, au contraire ! En réalité, si grand qu'il puisse être parmi les plus grands philosophes, Kant n'a pas été plus critique que n'importe quel autre grand philosophe, mais sans doute a-t-il été critique d'une tout autre manière, dans un sens tout nouveau. Car le dogmatisme en présence duquel il se trouvait et contre lequel il a d'abord philosophé était déjà un dogmatisme d'une espèce toute particulière, puisqu'on ne peut certes pas remonter du dogmatisme d'un Wolff, à la métaphysique de Spinoza, Descartes ou Aristote. Et le mérite de Kant consiste précisément dans le fait d'avoir été réellement à la hauteur de cette crise particulière de son temps, et d'avoir alors donné au mot critique une signification neuve, tout à fait spécifique, une signification qu'il faut comprendre en fonction d'un problème technique bien particulier et en son fond proprement philosophique. Bref ! placé devant une tâche philosophique toute nouvelle, il a su avec un génie étonnant formuler d'une manière neuve le problème de la philosophie

même et celui de la connaissance, et par là donner une nouvelle réponse à la question d'une nouvelle méthode en métaphysique.

Nous devrions donc une fois pour toutes nous garder de tenir Kant pour moins dogmatique et plus critique que Socrate ou Platon, par exemple, que saint Thomas d'Aquin ou Descartes, Locke ou Hume. En leur temps et aux prises avec leurs problèmes particuliers, tous ces philosophes ont fait avec la même maîtrise exactement ce que Kant a accompli en 1781. Et dans le domaine de la métaphysique et de la théorie de la connaissance, la révolution d'un Socrate, d'un saint Thomas ou d'un Descartes n'a pas été moindre que ce qu'on appelle la « révolution copernicienne » de Kant.

Et s'il faut parler de rigueur antidogmatique et de critique stricte, les sceptiques par exemple sont allés certainement beaucoup plus loin que le fondateur du criticisme lui-même.

Mais si nous voulons maintenant comprendre le contexte philosophique dans lequel la critique de Kant s'est formée, il nous faut d'abord relever une double crise de la raison : au début du XVIIIe siècle, crise de la raison classique du XVIIe ; et ensuite chez Kant lui-même, crise de la raison de l'Aufklärung.

Au XVIIe siècle, la raison exprimait l'ordre cosmique, la substance, et par là l'être divin du cosmos lui-même, la force de cohésion opérant la synthèse de l'univers : raison était identique à ordre divin. Comme reine de droit divin, comme lien interne de tous les grands édifices spirituels, du Cosmos, de l'Eglise, de l'Etat, et aussi des systèmes philosophiques, comme fondement de toute autorité, elle régnait sur toute la hiérarchie du système du monde. Ainsi l'homme, chaque fois qu'il faisait usage de sa raison individuelle, se savait, lui aussi, incorporé à l'univers sous-tendu, régi et organisé par la raison divine, subordonné à son autorité intangible et souveraine. L'homme se sentait comme protégé et porté à l'intérieur d'une structure rationnelle.

Alors surgit la *première crise*. Cette raison, cet ordre cosmique et rationnel, devint en effet à la fin du XVIIe siècle une tyrannie oppressante, presque étouffante. D'une part, grâce à la découverte du télescope et du microscope, le cosmos a atteint aux dimensions d'un infini inquiétant, où l'homme, désormais sans commune mesure avec lui, ne se sent plus en sûreté ; d'autre part, dans la centralisation toujours plus grande de l'Etat monarchique unitaire, il découvre finalement dans cet ordre même une oppression, dans toute autorité une tyrannie. La raison humaine, qui avait eu pour fin l'incorporation à un ordre éternel, reçoit maintenant pour tâche de nous libérer de tout ordre existant. L'œuvre de cette raison humaine consiste dès lors précisément à critiquer et défaire la fausse unité, cette autorité usurpée, ce désordre de fait. Ainsi, dans le cas de l'Aufklärung, l'esprit critique

universellement répandu se révèle-t-il comme l'expression de cette volonté de libération, et à la fois comme la suite nécessaire et le dépassement de cette crise.

La raison, qui jusque-là avait été regardée comme l'instrument ou le fondement de l'ordre, devient une arme contre l'autorité et se fait juge de toutes les institutions. De lien qu'elle avait été, elle devient germe dissolvant de cet univers bien ordonné, raison analytique et critique, c'est-à-dire force de désagrégation, de différenciation, de décomposition, et, comme on disait alors, force dispensatrice de lumières *(aufklärerisch)*, qui conduit elle-même cette crise à son point culminant. Elle n'est plus la présence de l'ordre transcendant en l'homme, mais un instrument dans la main et au service de l'homme, un pouvoir humain, une lumière purement naturelle. Elle joue donc, comme vous le voyez, un rôle tout autre. Au lieu de conduire *au-delà* de l'homme, elle est devenue l'instrument de découverte de l'humain en tant qu'humain. Au XVIIe siècle, la découverte des lois de la nature, par exemple, avait conduit l'homme à louer Dieu dans l'humilité. Au XVIIIe siècle, elle provoque l'apothéose de l'homme et du pouvoir imposant de son intelligence merveilleuse.

Le mot magique du XVIIe siècle avait été *ordre* ; celui du XVIIIe : *Aufklärung*. Toute obscurité doit être alors impitoyablement pourchassée ; ce qui est ressenti comme obscur, ce n'est plus, comme au XVIIe siècle, ce qui est par trop humain, l'irrationnel en nous — instincts, sens et passions — mais au contraire tout ce qui dépasse l'homme, tout ce qui n'est pas à la mesure de l'homme, tout ce que l'homme n'a pas éprouvé ou créé lui-même. La crise de l'autorité mène à la critique de l'autorité, à la critique de l'unité et de l'ordre divins, cosmiques, ecclésiastiques et politiques dans leur ensemble. Tel est le caractère du siècle dit critique, du siècle de la raison humaine. De Locke à Voltaire et jusqu'à la Révolution française, une raison nouvelle triomphe : la raison critique de l'Aufklärung.

Ici éclate la *seconde crise*. La *Critique de la raison pure* de Kant représente en même temps l'achèvement de l'entreprise critique de l'Aufklärung et son dépassement.

La critique poussée par l'Aufklärung jusqu'au scepticisme (par exemple chez l'empiriste anglais Hume) a provoqué une nouvelle crise qui atteint justement chez Kant son dernier stade de cristallisation et provoque à son tour une nouvelle critique.

C'est précisément au moment où les sciences physiques sont parvenues, avec la théorie newtonienne de la gravitation, à leurs résultats les plus sûrs, que la philosophie empirique fait défaut et se montre incapable de fonder et de justifier la validité universelle et nécessaire des relations causales exprimées par les lois scientifiques. Hume déjà avait signalé cette difficulté, sans pourtant la supprimer.

Et Kant écrit dans les *Prolégomènes* : « ... ce fut l'avertissement de David Hume qui interrompit d'abord, voilà bien des années, mon sommeil dogmatique et qui donna à mes recherches en philosophie spéculative une tout autre direction. » [1]

Un autre aspect de cette crise apparaissait dans le fait que la métaphysique dogmatique du XVIIIe siècle avait conduit à ce qu'on appelait des antinomies (à des contradictions de la raison avec elle-même). Dans une lettre à Christian Garve du 21 septembre 1798, Kant écrit : « Ce ne sont pas des recherches sur l'existence de Dieu, sur l'immortalité, etc., qui ont été mon point de départ, mais l'antinomie de la raison pure : « Le monde a un commencement — il n'a pas de commencement... Il y a une liberté en l'homme — il n'y a pas de liberté... » C'est cette antinomie qui m'a tout d'abord éveillé de mon sommeil dogmatique et incité à la critique de la raison, pour mettre fin au scandale de l'apparente contradiction de la raison avec elle-même. » [2]

Ainsi Kant en arrive à affirmer (comme il l'écrit dans la première préface de la *Critique*) que « .. des erreurs avaient divisé la raison avec elle-même » et qu'un « malentendu de la raison avec elle-même » doit être mis à jour [3]. C'est là la véritable crise de la raison chez Kant, crise qui va l'amener, lui aussi, à une nouvelle critique, dirigée aussi bien contre la raison dogmatique, divine et éternelle du XVIIe siècle que contre la raison critique, par trop humaine, analytique, dissolvante et sceptique du XVIIIe siècle.

La critique kantienne, en effet, ne vise plus du tout à quelque dissolution ou à quelque démembrement, mais au contraire se propose comme nouveau but de justifier ce qu'il y a de synthétique, de constructif dans la pensée. Elle se propose de fonder et de légitimer le rationnel, le systématique ; en un mot : de sauver définitivement la valeur de la raison, de fonder à nouveau un ordre rationnel comme celui du XVIIe siècle, mais reposant sur une base plus solide. Aussi ne s'agit-il plus pour Kant d'incorporer la raison humaine à un ordre éternel déjà existant, ni non plus de démembrer tout ordre par la critique, mais de montrer par sa critique que, et dans quel sens, tout ordre ne peut être que l'œuvre de la raison humaine, sans pour autant perdre sa valeur objective.

L'Aufklärung avait relativisé l'ordre éternel de l'au-delà, c'est-à-dire l'avait ramené et fait tomber dans l'en-deçà, dans le temporel, dans l'humain, le subjectif et l'empirique. Chez Kant, nous trouvons le rétablissement de l'éternel, de l'objectif, de l'a priori, mais

[1] *Trad. cit.*, p. 13. — [2] *Werke*, X, p. 352.

[3] *Critique de la raison pure*. Trad. Tremesaygues et Pacaud, Paris, P.U.F., 1944, p. 7.

fondé dans l'en-deçà même, dans l'homme même, dans les lois mêmes de la raison, humaines et pourtant éternelles.

Mais en quoi consiste, plus précisément, l'originalité de la critique kantienne ?

Et tout d'abord, qu'entendait-on par critique avant Kant ? Qu'entend-on encore aujourd'hui lorsqu'on parle de critique ou de critique de la connaissance au sens habituel ? Rien d'autre que la mise en question, que la mise en doute d'une proposition ou d'une théorie quant à sa validité ou sa vérité objective. Par une analyse en profondeur, critique précisément, on tente de se rendre compte si, et dans quelle mesure, les vérités auxquelles on a souscrit spontanément sont véritablement aussi évidentes et aussi vraies qu'elles en avaient l'apparence.

Toute critique vise à distinguer le valable du non-valable, le vrai du faux, l'objectif du subjectif, la réalité de la simple apparence. Ici, nous ne pouvons nous empêcher de penser à Descartes, qui mettait toutes ses connaissances à l'épreuve du doute le plus radical et prétendait établir avec soin ce dont la vérité pouvait s'imposer avec une entière évidence et une inébranlable certitude. Chez Kant par contre, nous ne trouvons rien de semblable. Jamais il ne lui est venu à l'esprit, comme à Descartes, de mettre en question, ou même seulement d'exposer à un doute méthodique, les connaissances objectives, la valeur des sciences physiques ou des mathématiques, pour soumettre leur accord avec la réalité à un examen répété. Au contraire ! Kant part précisément de cet accord avec la réalité comme de quelque chose de donné, comme d'un fait. La science newtonienne est pour lui le lieu proprement dit de cet accord indubitable, accord qui ne saurait lui-même en aucun cas constituer un problème. Pratiquement, Kant, philosophe critique, part donc d'un fait donné, d'un système de vérités, de la science newtonienne précisément, sans avoir l'intention, ne serait-ce qu'un instant, de la mettre en question par sa critique. Il ne lui serait jamais venu à l'esprit de poser en critique la question de savoir si elle n'était pas, elle aussi, contre toute apparence, un pseudo-savoir.

Non ! C'est précisément parce qu'il tient cette science pour intangible qu'il pose sa question critique nouvelle, la question proprement kantienne, à savoir : *comment est-il possible* que les sciences physiques soient objectivement vraies ? Cela n'empêche pas, il est vrai, que pour lui aussi la vérité ou l'évidence de la science fasse problème. Mais quand on disait avant Kant que la vérité était problématique, cela pouvait seulement signifier que c'était son contenu qui était devenu douteux et qui devait être établi à nouveau. Pour Kant, par contre,

cela signifie : comment expliquer que certaines vérités, quant à leur contenu, ne puissent pas être mises en doute ? En termes kantiens : quelles sont les *conditions de possibilité* de l'objectivité dans les sciences physiques ? Comment la physique ou les mathématiques sont-elles possibles ? Question étrange et inaccoutumée et qui pourtant donne le branle à toute la révolution critique et en fixe le thème. C'est bien là en effet la question posée par la critique kantienne, à cent lieues de tout ce qu'on avait entendu jusque-là par critique, et surtout du temps de l'Aufklärung. Pour la première fois dans l'histoire, critique ne signifie pas critique du contenu de la vérité ou de la réalité, mais interrogation sur les conditions de possibilité de vérités laissées en soi hors de cause, non pas interrogation sur le *quoi*, sur le contenu contestable, mais sur le *comment*, sur la possibilité de la vérité incontestable.

A la limite, on pourrait aller jusqu'à dire : la science, tout en restant objective, devient pour Kant le problème critique, parce qu'elle est vraie et ne cesse pas d'être vraie.

Il y a plus. C'est également la réponse au problème critique de la possibilité d'une connaissance vraie que Kant cherche dans une direction toute nouvelle. Il n'a nullement l'intention de trouver une base encore plus objective, plus certaine, ou plus solide, sur laquelle pourrait s'appuyer cette vérité déjà évidente et indubitable. Il ne cherche pas non plus l'origine des connaissances vraies, à la manière de Locke par exemple, qui, en « physiologiste » ou en « généalogiste »[1] de l'intellect humain, s'interrogeait sur la source de nos idées. Non ! Kant analyse la raison pour trouver en elle ce qui peut expliquer son merveilleux accord avec la réalité. Il n'analyse pas la raison avant tout pour la critiquer ou élever des doutes à son sujet, mais pour comprendre comment elle peut être dans son droit, pourquoi la vérité objective est objective, l'évidence, évidente. Bref, il critique la raison pour savoir pourquoi, comment elle peut avoir raison. Tel est le problème critique de Kant.

De plus, pour expliquer cette objectivité de la science, Kant ne croit pas devoir analyser la raison entière, mais seulement cette partie de la raison qu'il appelle *raison pure*, c'est-à-dire tout ce qui dans nos connaissances ne dépend pas de l'expérience ou ne tire pas d'elle son origine, mais seulement ce qui précède toute expérience, ce qui est *non empirique, a priori*.

L'empiriste anglais Hume avait déjà montré que la nécessité et la validité universelle des lois objectives des sciences physiques ne sauraient être tirées de l'expérience et Kant, qui fait sienne cette conviction,

[1] Cf. *Critique de la raison pure*, 1re préface, p. 6.

va donc établir que si nos connaissances doivent comporter de l'a priori, quelque chose qui existe déjà avant l'expérience, ce quelque chose doit être cherché uniquement du côté de la raison, c'est-à-dire de la raison pure, et non du côté de l'expérience, de l'empiriquement saisissable. Puisque la critique kantienne pose dans ce sens la question du *comment*, de la condition de possibilité, elle ne peut avoir pour objet que cette raison même, la raison pure. La critique kantienne n'est donc que critique de la raison pure, car c'est en elle et autour d'elle que, pour Kant, la crise de l'Aufklärung s'est finalement concentrée.

D'où le nouveau but que Kant propose en premier lieu à la réflexion philosophique : poser le problème du *comment* de la connaissance et non celui du *quoi* de son objet. C'est dans le comment et nulle part ailleurs que se trouveront les conditions de possibilité de toute connaissance vraie.

Quand aujourd'hui nous répétons sans cesse qu'il faut examiner l'instrument de la connaissance avant d'être habilité à affirmer quoi que ce soit sur la réalité, nous nous imaginons peut-être rester fidèles au principe fondamental de la critique kantienne. Mais il n'en est rien. Grâce à cette critique préalable, pensons-nous, nous allons pouvoir établir si nous sommes capables d'affirmer quelque chose d'objectif sur la réalité — alors que Kant pensait : de toute manière, les sciences physiques énoncent quelque chose d'objectif sur la réalité, mais *comment* est-ce possible ? Les jugements valables sur la réalité précèdent chez Kant toute critique de la raison et ne sont jamais critiqués. Ils sont le point de départ de toute l'entreprise critique.

Vous voyez que dans son intention fondamentale la critique kantienne n'est en réalité ni dissolvante ni destructrice. Elle veut plutôt fortifier encore la confiance dans la raison et fonder plus sûrement la valeur des contenus de vérité qu'elle a pris d'emblée comme des faits et qu'elle ne prétend jamais critiquer. Au fond, elle est à ce point positive que Kant même répète à toute occasion, et à bon droit, que sa critique de la raison pure est en soi déjà une méthode métaphysique, une nouvelle métaphysique même, la seule métaphysique valable :

« J'ose dire qu'il ne saurait y avoir un seul problème de métaphysique qui ne soit ici résolu, ou du moins, dont la solution ne trouve ici sa clef. »[1]

« C'est dans cette tentative de changer la méthode suivie jusqu'ici en métaphysique... que consiste l'œuvre de cette critique de la raison pure spéculative. »

« Mais, pour cela, la métaphysique a aussi le rare bonheur... qu'une fois mise par cette critique dans la voie sûre d'une science, elle peut

[1] *Critique de la raison pure*, 1re préface, p. 7.

embrasser pleinement tout le champ des connaissances qui lui appartiennent, achever ainsi son œuvre et la transmettre à la postérité comme une possession utilisable... »[1]

Cette révolution fondamentale dans la pratique de la métaphysique fera le sujet de notre prochaine leçon.

Deuxième leçon

Dans notre premier exposé, nous avons cherché à comprendre le problème central qui s'est posé à Kant et à son temps, le rôle que crise et critique de la raison jouent avant et chez Kant, le rapport entre critique et métaphysique, entre critique et philosophie, en général et chez Kant en particulier.

Nous avons abouti à une conclusion semblable à celle que le commentateur belge de Kant, de Vleeschauwer, a formulée de manière particulièrement nette : « ...l'unique problème kantien : [celui] de la méthode de la métaphysique. »[2] Car il ne s'agit pas en premier lieu pour Kant de remplacer la métaphysique par une théorie de la connaissance, comme l'ont pensé le XIXe siècle positiviste et surtout certains néokantiens, mais de restaurer, contre la critique dissolvante de l'Aufklärung, la métaphysique dans ses droits profonds, une métaphysique, à vrai dire, qui n'a guère plus que le nom de commun avec la métaphysique d'école qui l'a précédée.

La critique kantienne, en tant qu'elle dépasse la critique de l'Aufklärung, peut donc bien être qualifiée de *critique de la critique* et en même temps, comme nous l'avons vu, de *métaphysique de la métaphysique*. Les nouvelles voies de la critique sont en même temps de nouvelles voies vers la métaphysique. Cette élévation de la métaphysique *à la deuxième puissance* ne vise nullement à construire une sorte de sur-au-delà ou de supertranscendance. Le fait qu'elle coïncide avec une critique de la critique est déjà un signe qu'au fond, cette élévation au carré met avec une vigueur nouvelle l'accent sur l'itinéraire, sur le côté méthodique de la métaphysique. Ainsi, par un coup de volant décisif, la recherche métaphysique a été détournée du dogmatique vers le méthodique.

Kant était persuadé qu'une révolution de la méthode métaphysique était indispensable et qu'il était précisément celui qui était

[1] *Ibid.*, 2e préface, p. 21.

[2] H.-J. de Vleeschauwer : *L'évolution de la pensée kantienne*. Paris, Alcan, 1939, p. 24.

appelé à l'accomplir ; cela ressort nettement d'un grand nombre de passages de ses œuvres, en particulier des deux suivants (j'ai déjà cité une partie du premier) :

« C'est dans cette tentative de changer la méthode suivie jusqu'ici en métaphysique et d'opérer ainsi en elle une révolution totale, suivant l'exemple des géomètres et des physiciens, que consiste l'œuvre de cette critique de la raison pure spéculative. Elle est un traité de la méthode et non un système de la science elle-même. » [1]

Et voici le second :

« On peut donc et l'on doit considérer comme non avenues toutes les tentatives faites jusqu'ici pour constituer *dogmatiquement* une métaphysique... On aura plutôt besoin de fermeté pour ne pas se laisser détourner de sa tâche par la difficulté intrinsèque ou par la résistance du dehors, et pour procurer enfin à une science indispensable à la raison humaine et dont on peut bien couper les pousses, mais non arracher les racines, par une méthode entièrement opposée à celle suivie jusqu'à nous, une croissance désormais prospère et fructueuse. » [2]

Kant a réalisé cette révolution de la méthode métaphysique en deux étapes : une période précritique et une période critique proprement dite. On sait qu'il en est venu tardivement à poser son problème critique. Toutefois, durant la période précritique de sa pensée, principalement dans les années 1760-1770, ce problème méthodologique occupe déjà une place centrale dans sa réflexion philosophique, comme en témoigne son aspiration d'alors à être le *Newton de la métaphysique*, tandis que vingt-cinq ans plus tard, dans la deuxième préface à la *Critique de la raison pure*, il se présente comme le *Copernic de la métaphysique* et il déclenche alors seulement la révolution critique décisive.

Nous allons traiter séparément ces deux étapes. Voici pour commencer quelques mots sur la première, la révolution newtonienne.

On a souvent dit l'intérêt que Kant, dans sa période précritique, a porté à la science et aux principes newtoniens. En effet, c'est là seulement qu'il pense trouver le modèle d'une science objective, d'après lequel il pourrait fonder une métaphysique vraie.

A cet égard, il faut déjà relever un important déplacement du centre de gravité par rapport à l'idéal du XVIIe siècle. Pour Descartes, la géométrie était la science par excellence, et après lui Spinoza avait aussi entrepris d'édifier et de développer son système panthéiste *more geometrico*. Et Leibniz procédait encore d'après le même modèle lorsqu'il exposait sa philosophie pour ainsi dire *more logico*. A partir

[1] *Critique de la raison pure*, 2e préface, p. 21.
[2] *Ibid.*, Introduction, p. 45.

de Locke et de Newton, il se produit une nette démathématisation de la philosophie ; on en trouve une expression heureuse dans ces mots de Diderot : « Nous touchons au moment d'une grande révolution dans les sciences. Au penchant que les esprits me paraissent avoir à la morale, aux belles-lettres, à l'histoire de la nature et à la physique expérimentale, j'oserais presque assurer qu'avant qu'il soit cent ans, on ne comptera pas trois grands géomètres en Europe. » [1]

Les mathématiques sont considérées de plus en plus comme la science de la pensée pure dont le premier objet est la définition des notions et dont le principe fondamental est celui de contradiction. En revanche, c'est l'expérience qui devient désormais l'instance suprême de toute connaissance objective, et, par conséquent, c'est vers la physique newtonienne, fondée sur des faits d'expérience, que se tourne le XVIIIe siècle comme vers la science par excellence. Du même coup, le principe fondamental de cette science expérimentale n'est plus le principe logique de contradiction, mais le principe physique de causalité. Dans ce grand conflit entre Descartes et Newton, entre les mathématiques et les sciences physiques, Kant prend le parti de Newton.

C'est aussi ce conflit qui nous aide à comprendre quelle était alors la crise de la métaphysique ; car la métaphysique ne peut plus être désormais une science purement logique, une science de la pensée pure comme elle l'était encore pour Leibniz et même pour Wolff, mais elle doit tirer sa substance de l'expérience, et non de la pensée pure, puisqu'elle prétend pouvoir se prononcer sur l'existence et sur la réalité. En newtonien, Kant sera d'emblée porté à voir la vraie méthode de la métaphysique dans la méthode expérimentale des sciences physiques, plutôt que dans la méthode purement mathématique.

Nous trouvons déjà l'expression de cette orientation kantienne dans l'*Essai sur l'évidence des principes de la théologie naturelle et de la morale,* paru en 1763. Son premier chapitre est consacré à une « comparaison générale de la manière d'atteindre la certitude dans la connaissance mathématique avec celle utilisée en philosophie ». Le deuxième chapitre doit déjà « exposer la seule méthode pour atteindre la certitude la plus haute possible en métaphysique », et nous y lisons le passage caractéristique suivant :

« La vraie méthode de la métaphysique ne fait au fond qu'un avec celle que Newton a introduite dans les sciences physiques où elle a été d'un si grand profit. On doit, selon lui, rechercher au moyen d'expériences certaines, et tout au plus avec l'aide de la géométrie,

[1] *Pensées sur l'interprétation de la nature,* éd. J. Assézat et M. Tourneux. Paris, 1875, II, p. 11.

les lois d'après lesquelles certains phénomènes se produisent dans la nature. Même s'il n'en aperçoit pas la cause première dans les corps, il est pourtant certain qu'ils se déroulent selon une certaine loi, et l'on explique l'enchevêtrement des données naturelles en montrant clairement comment elles se rangent sous ces lois bien établies. De même en métaphysique : recherchez par une expérience intérieure certaine, c'est-à-dire par une conscience immédiate et évidente, les attributs qui font certainement partie de la notion d'une réalité générale quelconque, et même si vous ne connaissez pas tout l'être de la chose, vous pourrez pourtant les utiliser avec assurance pour en déduire bien des caractères de l'objet. »[1]

Mais nous ne pouvons analyser dans le détail cet écrit-là ni ceux plus tardifs de la période précritique. Résumons plutôt les trois points principaux où s'exprime déjà à cette époque la révolution opérée par Kant dans la méthode métaphysique :

1. Puisque la métaphysique se préoccupe d'existence et de réalité, de vérités de fait, c'est dès maintenant une certitude pour Kant que la métaphysique doit être étroitement liée à l'expérience qui seule permet de constater une existence. La métaphysique ne peut rien inventer ni imaginer ; elle ne peut avoir qu'une signification : mettre à jour ou énoncer les conditions fondamentales de l'expérience elle-même.

2. La métaphysique de l'époque précédente était fondée sur les possibilités illimitées de la pensée pure. Kant reconnaît alors que la raison, précisément parce qu'elle est conditionnée par l'expérience, doit nécessairement être limitée dans son contenu de réalité et dans ses possibilités. On voit donc ici s'annoncer déjà une des intuitions fondamentales de la métaphysique kantienne, celle des limites de la raison. Dans les *Rêves d'un visionnaire expliqués par les songes de la métaphysique*, parus en 1766, Kant désigne la métaphysique comme « une science des limites de la raison humaine ».

3. Dans les mêmes années 1760-1770, Kant découvrit et lut Rousseau avec enthousiasme, et il dit que Rousseau l'a « remis d'aplomb », car Rousseau lui apparaît à sa manière comme un deuxième Newton. « De même que Newton a établi la loi objective du mouvement des corps célestes, Rousseau a cherché et fixé la norme morale objective des penchants et des actes humains : Newton vit le tout premier l'ordre et la régularité liés avec une grande simplicité, là où avant lui on ne rencontrait que désordre et multiplicité mal assortie, et depuis, les comètes suivent un trajet géométrique ; Rousseau découvrit le tout premier, derrière la multiplicité

[1] *Werke*, II, p. 186-187.

des différents êtres humains, la nature profondément cachée de l'homme et la loi secrète qui lui permet de découvrir par ses observations la *Providence* elle-même. »[1]

Ainsi donc les sciences physiques doivent fournir l'armature méthodique de la nouvelle métaphysique ; l'éthique, elle, en circonscrira le lieu véritable, comme cela ressortira de la *Critique de la raison pratique* et comme nous l'exposerons dans notre prochaine leçon. Cette préoccupation méthodologique de Kant et sa tendance à moraliser la métaphysique apparaissent très clairement dans une lettre à Mendelssohn du 8 avril 1766. Il y est dit :

« Quant à l'opinion que j'ai exprimée au sujet de la valeur de la métaphysique en général, il se peut ici ou là que le choix de l'expression n'ait pas été suffisamment prudent et nuancé, mais je ne cache pas du tout que je considère avec répugnance, voire avec quelque animosité, la prétention boursouflée de ces gros volumes, pleins de toute espèce de vérités telles qu'elles sont actuellement à la mode, et je suis fermement convaincu que la voie choisie est totalement fausse, que les méthodes en vogue doivent nécessairement augmenter à l'infini le trouble et les erreurs, et que même la liquidation totale de toutes ces vérités imaginaires ne pourrait pas être aussi nuisible que ces rêves de science avec leur fécondité maudite.

» Bien loin de tenir la métaphysique elle-même, considérée objectivement, pour minime ou accessoire, je suis persuadé, surtout depuis quelque temps, pensant apercevoir sa nature et sa place propre parmi les connaissances humaines, que même le bien véritable et durable de la race humaine en dépend, éloge qui paraîtra fantastique et téméraire à tout autre qu'à vous... Permettez-moi de dire quelque chose de mes propres efforts dans ce domaine ; depuis le moment où je n'ai plus publié de contribution de ce genre, je crois être arrivé dans cette discipline à des vues importantes qui établissent sa méthode et qui, loin de n'ouvrir que des perspectives générales, peuvent servir dans la pratique de norme adéquate. »[2]

Voilà pour la première révolution de la méthode métaphysique. Nous ne pouvons naturellement pas suivre toute l'évolution qui mène Kant à la dissertation de 1770 et enfin à la *Critique de la raison pure* et qui nous est connue par la correspondance avec Herz ou avec Lambert.

Aussi bien, notre objet est-il essentiellement de comprendre d'une manière tout à fait générale comment Kant en est arrivé, après cette révolution newtonienne, à une révolution définitive, encore plus

[1] Cité par E. CASSIRER : *Kants Leben und Lehre. Werke*, XI, p. 93, hormis la première phrase qui est de CASSIRER lui-même.

[2] *Werke*, IX, p. 56-57.

radicale, qu'il a lui-même appelée la révolution copernicienne. Et c'est là la deuxième étape.

Ici encore, nous allons partir du problème critique tel qu'il se posait alors et tel que nous l'avons défini dans notre première leçon, car c'est cette question critique particulière qui a déclenché la révolution copernicienne. Pour présenter cette révolution, nous ne pouvons pas nous épargner l'effort de placer au centre de notre exposé le problème tel qu'il ressort immédiatement de la question critique, et je vous prie de lui accorder une attention particulière. Si nous renoncions à cette analyse à cause de son caractère technique, la compréhension de la critique kantienne nous resterait fermée dans sa signification philosophique et métaphysique.

Le point de départ de Kant avait été (comme nous le disions la dernière fois) la connaissance scientifique, dont la validité objective reste pour lui un fait indubitable. Par exemple, l'accord de la loi newtonienne de la gravitation avec les mouvements des astres est pour lui un fait donné. Et, en même temps, la connaissance de cette loi est déjà autre chose qu'un simple produit de l'expérience, puisqu'une validité objective, générale, universelle, lui appartient, validité générale qui, elle, doit reposer sur un élément empiriquement insaisissable, *a priori*, comme dit Kant. Hume avait déjà montré que la validité objective d'une loi naturelle, par exemple la nécessité de la relation de causalité, ne peut pas être tirée de la simple expérience. A quoi Kant ajoute : cette validité objective doit manifestement précéder toute expérience, c'est-à-dire être fondée dans la raison pure elle-même. Une chose donc est d'emblée claire pour Kant. Seule la raison pure peut fonder cet accord objectif de la loi naturelle avec la réalité empirique. Et c'est là qu'apparaît la question critique : comment, indépendamment de toute expérience, une activité pure de notre raison, la formulation des lois naturelles, par exemple, peut-elle, en fin de compte, être tout de même valable, c'est-à-dire rejoindre des expériences concrètes ? Comment peut-il se faire qu'un accord si remarquable soit même possible ? Comment un a priori de la raison pure, qui est dans la raison sans qu'il y ait expérience de l'objet, peut-il soudain s'accorder avec l'objet de l'expérience ? Il est bien invraisemblable que la raison soit à même d'imposer quelque chose aux objets. Et pourtant, ce qu'il y a d'invraisemblable dans cet accord se produit journellement dans les sciences de la nature, quand elles établissent leurs lois.

Mais en même temps, derrière ce problème technique très particulier, Kant voit se dessiner la question plus générale suivante : comment peut-il exister une connaissance des *objets* ? Comment expérience des objets et connaissance rationnelle peuvent-elles coïncider ?

C'est ici que la question kantienne atteint sa problématique propre, où ce n'est plus la *connaissance,* mais le concept d'*objet d'expérience* qui devient décisif : de quelle nature doit être l'objet d'expérience si la condition de cet objet (c'est-à-dire la condition de son objectivité) réside en réalité nécessairement dans le sujet pur ? D'une manière ou d'une autre, l'objet d'expérience doit dépendre de la raison pure, ne survenir qu'*après elle.*

Or, depuis la révolution newtonienne, Kant est absolument certain que, tout aussi nécessairement, l'*existence* de l'objet ne peut être établie par la connaissance qu'à travers l'expérience elle-même, c'est-à-dire que, dans l'ordre de l'existence, l'objet doit exister *avant* la raison pure. Ainsi donc, l'existence de l'objet s'impose, tout à la fois *avant* et *après* la raison pure. C'est cette problématique de l'objet qui est la découverte de Kant. Pendant vingt ans, il fut aux prises avec cette difficulté, d'abord pour y voir clair, pour poser clairement la question, et ensuite pour la résoudre.

Mais une question philosophique posée en toute clarté comporte déjà implicitement sa réponse.

La question critique porte, comme nous l'avons vu, non pas sur le *quoi* mais sur le *comment* (comment cela est-il possible ?) — et parallèlement la réponse sera : la raison pure est la condition de l'objet dans l'ordre du *comment,* non pas dans l'ordre du *quoi,* c'est-à-dire non pas dans l'ordre de l'existence. Pour maîtriser son problème, Kant devait, comme vous voyez, introduire dans l'objet lui-même cette distinction radicale :

d'une part, accepter l'objet comme existant, c'est-à-dire comme existant pour soi et en soi, autrement dit, accepter l'existence de l'objet ;

d'autre part, expliquer l'objet (comme objet) dans sa qualité d'objet pour la connaissance, c'est-à-dire l'expliquer comme objet connu.

Vous voyez le bouleversement profond que le développement de la question kantienne a produit dans la notion d'objet. La critique cherche la condition de possibilité de la validité objective des connaissances, et il apparaît, premièrement, que cette condition ne peut être que la condition de l'objet *connu,* de l'objet tel qu'il se présente à la connaissance — et secondement, que cette condition de possibilité d'un objet en tant qu'il est connu ne peut être trouvée *que du côté de la raison connaissante,* dans la structure a priori du sujet.

Le centre du problème de l'objet a subi un déplacement fondamental. Jusqu'alors, l'essentiel avait paru se trouver dans l'objet lui-même, dans l'être en soi de l'objet, dans son *Was-sein.* Et maintenant Kant le place dans le sujet connaissant, dans la raison, dans le fait, pour l'objet, d'être connu. La question très particulière posée

par la critique kantienne a explicité, par le développement intrinsèque de sa problématique, ses présupposés méthodiques métaphysiques, elle a révélé son vrai visage. Elle est d'abord une question de méthode, et comme telle, elle est le prolongement direct des préoccupations méthodologiques de la période précritique qui, comme nous l'avons montré, n'avaient au fond d'autre but qu'une connaissance métaphysique plus sûre. De même, la réforme de la notion d'objet conduit à une nouvelle et profonde révolution de la méthode métaphysique, ou plus exactement : elle est elle-même l'expression de la révolution métaphysique et méthodologique de Kant.

C'est la révolution dite copernicienne, telle que Kant l'a décrite dans un passage célèbre de sa préface à la deuxième édition de la *Critique de la raison pure*, en 1787 ; après avoir rappelé les grands avantages que la révolution opérée par Copernic a valus aux méthodes de l'astronomie, Kant se demande s'il ne serait peut-être pas également profitable à la métaphysique que les philosophes entreprennent une révolution copernicienne semblable dans la méthode métaphysique :

« Que l'on essaie donc enfin de voir si nous ne serons pas plus heureux dans les problèmes de la métaphysique en supposant que les objets doivent se régler sur notre connaissance, ce qui s'accorde déjà mieux avec la possibilité désirée d'une connaissance a priori de ces objets qui établisse quelque chose à leur égard avant qu'ils nous soient donnés. Il en est précisément ici comme de la première idée de Copernic ; voyant qu'il ne pouvait pas réussir à expliquer les mouvements du ciel en admettant que toute l'année des étoiles évoluaient autour du spectateur, il chercha s'il n'aurait pas plus de succès en faisant tourner l'observateur lui-même autour des astres immobiles. Or, en métaphysique, on peut faire un pareil essai pour ce qui est de l'intuition des objets. Si l'intuition devait se régler sur la nature des objets, je ne vois pas comment on en pourrait connaître quelque chose a priori ; si l'objet, au contraire (en tant qu'objet *(Objekt)* des sens), se règle sur la nature de notre pouvoir d'intuition, je puis me représenter à merveille cette possibilité. » [1]

Que doit-on comprendre au juste quand Kant dit que les choses se règlent sur le sujet ? Autrement dit : en quoi consistent plus exactement cette condition a priori de la possibilité de l'objet et l'unification, dans la notion d'objet connu, de ce qui est expérimental avec ce qui ne l'est pas ? Il s'agit pour Kant de déterminer avec précision et d'expliquer techniquement comment il se fait, comment il se produit qu'une chose est d'abord donnée, donnée pour nous et *pourtant comme une réalité extérieure*, et qu'ensuite elle devient un concept pensé qui

[1] *Critique de la raison pure*, 2e préface, p. 18-19.

présente les caractères traditionnels d'unité, d'identité, d'objectivité, etc.

Son analyse comporte par conséquent deux étapes, les deux premières parties de la *Critique de la raison pure* intitulées, l'une *Esthétique transcendantale,* c'est-à-dire théorie de la sensibilité, et l'autre *Analytique transcendantale,* c'est-à-dire doctrine de l'entendement. Car sensibilité et entendement correspondent aux deux questions qui viennent d'être citées et ont chacun leur rôle propre à jouer. Vous voyez qu'ici l'expression « critique de la raison pure » revêt encore un sens très spécial, celui d'analyse des différentes parties de la raison.

Et voici, en effet, à peu près comment les choses se passent aux yeux de Kant : la pensée est une sorte de forme qui s'imprime dans la matière de la connaissance, pour la modeler en objets particuliers, comme les formes du potier servent à façonner l'argile informe en objets divers. L'expérience fournit simplement la matière première, disons un x, quelque chose d'informe, qui existe, et dont notre pensée fera quelque chose de façonné.

Vous le voyez : la forme de la pensée a la tâche, et aussi le pouvoir, de former ce quelque chose d'informe livré par l'expérience, pour en faire un objet connu et offrant de l'objet tous les caractères qui lui sont propres, comme la localisation dans l'espace et dans le temps, l'unité, l'identité, la réalité, etc. N'allons pas croire cependant que ces formes ne servent qu'à nous permettre de penser l'objet. Quand il s'agit simplement de percevoir par les sens l'x, objet d'expérience, d'obtenir un « objet » (entre guillemets, car il n'est pas encore objet) comme donné, nous nous servons déjà de ces formes.

En effet, la sensibilité dispose pour cela de deux formes a priori : l'espace et le temps. Ici apparaît avec un relief tout particulier la révolution copernicienne, ou plutôt une révolution qui lui est attachée de la manière la plus étroite et qui a modifié de fond en comble les notions d'espace et de temps.

L'un et l'autre ne sont pour Kant ni des réalités extérieures, qui existeraient avant les choses et avant l'homme, ni à proprement parler des concepts. Ils constituent bien plutôt la structure a priori de notre sensibilité. Ils sont les formes dans lesquelles notre sensibilité perçoit les choses ou les reçoit comme données. Espace et temps ne sont donc pas un *quoi* de la connaissance, mais seulement un *comment,* ils sont les conditions de possibilité des expériences sensibles. Non pas conditions des choses dans l'ordre de l'existence, mais seulement dans la mesure où elles nous sont actuellement données, où elles nous apparaissent.

Ainsi, les objets ne sauraient être donnés sans être déjà foncièrement conditionnés par la pensée. Mais pour que nous les pensions

vraiment, l'entendement doit intervenir. En effet, c'est ce qu'on appelle les formes a priori de l'entendement, les douze catégories, qui forment et construisent l'objet pensé, qui l'unifient en un concept général, comme table, arbre, etc. Tout ce travail de construction présuppose que notre entendement possède une conscience de l'unité et a le pouvoir d'ordonner synthétiquement la multiplicité de l'expérience. Ce centre d'unité et de synthèse est le sujet a priori, le *je pense* qui accompagne toute connaissance et constitue la condition fondamentale de sa possibilité.

Au reste, le même processus s'accomplit aussi dans la connaissance des lois de la nature. Ici également, les catégories de l'entendement, causalité, nécessité, etc., construisent les lois scientifiques. Et puisque cet a priori est pour la pensée une structure éternelle et commune à tous les hommes, on comprend qu'une telle activité constructive du sujet ne signifie nullement subjectivité arbitraire, mais qu'elle atteint au contraire le premier but de la critique kantienne, ce fondement si passionnément recherché de l'objectivité.

Comme toutes les grandes révolutions en philosophie, la révolution copernicienne n'est pas seulement une révolution dans les réponses qu'elle donne à des problèmes posés de tout temps, mais principalement déjà dans la façon de poser les questions et de formuler le problème central, dans la conception même de la philosophie ou de la métaphysique. Cela seul est déjà une preuve suffisante du fait que la critique renferme chez Kant bien plus qu'une simple critique de la connaissance : véritablement une position métaphysique nouvelle. Et cette deuxième révolution (comme on l'a dit) est le prolongement de la première, newtonienne ; elle est l'accomplissement complet de la réforme de la méthode métaphysique entreprise au nom de Newton, sans signifier d'aucune façon la ruine de ses résultats.

Dans la période newtonienne, précritique, Kant avait d'abord songé à modifier la méthode métaphysique sur la base et selon le modèle des sciences physiques expérimentales, c'est-à-dire à rapprocher la métaphysique de l'expérience. Il sait maintenant que la métaphysique a bien plutôt à s'interroger sur les conditions de l'expérience, qui sont situées en dehors de cette expérience, c'est-à-dire sur ce qui échappe à l'expérience, sur la part d'a priori dans la connaissance objective.

Il ne s'agit donc plus, dans la révolution copernicienne, de savoir si la métaphysique doit procéder selon un modèle mathématique (comme pour Descartes), logique (comme pour Leibniz et Wolff) ou physique (comme pour Newton), afin de résoudre le problème traditionnel de l'accord de notre connaissance avec la réalité. Dans la deuxième période, Kant a modifié encore une fois et plus radicalement que jamais la méthode de la métaphysique. Il a transporté le

problème de cet accord *à l'intérieur de la raison elle-même.* L'accord ne peut avoir de sens pour lui que comme accord *à l'intérieur* de la raison elle-même entre le sujet connaissant et l'objet connu, et à ce titre seulement. Toute la métaphysique a pour ainsi dire déménagé et elle a trouvé son nouveau logis : la raison humaine, la raison pure.

« La métaphysique ne traite pas d'objets, mais de connaissances », lit-on dans les *Réflexions de Kant sur la philosophie critique* (n° 91) [1]. Elle ne traite pas de la réalité dernière, transcendante, mais de la manière dont celle-ci est connue dans l'en-deçà. Nous assistons donc avec la révolution copernicienne à une transposition de la métaphysique dans l'en-deçà, dans l'humain, à son ancrage dans la connaissance humaine.

Mais comment se présente alors cette nouvelle métaphysique ? C'est là notre sujet de demain.

Troisième leçon

Dans son essai déjà cité sur la théologie naturelle et la morale (1763), Kant écrit : « La métaphysique est sans doute la plus difficile de toutes les intuitions humaines ; mais on n'a encore jamais écrit une métaphysique. » [2]

Et dans les *Prolégomènes à toute métaphysique future,* il exprime son regret : « ... nous n'avons pas encore de métaphysique. » [3]

Pourquoi n'y a-t-il toujours pas de métaphysique qui soit digne de ce nom ? Faute d'une bonne méthode, répond Kant. Mais maintenant, la révolution copernicienne a montré au philosophe une telle méthode : une sûre voie d'accès à la métaphysique.

Cette nouvelle voie est elle-même déjà une nouvelle métaphysique, puisque, dès qu'il s'agit de métaphysique, la méthode la constitue d'emblée tout entière. De tout temps, le métaphysicien avait eu pour première tâche de rechercher le lieu propre et la juste façon de poser les problèmes de sa science, sachant bien que la réponse s'y trouve impliquée. Or nous avons vu comment le problème de l'objet, en se posant, recevait du même coup sa solution. Et en particulier comment la question de l'accord de l'objet avec la connaissance (une des questions les plus centrales de la métaphysique, comme vous savez) trouvait précisément sa solution pour Kant dans le renversement radical de la méthode. D'ailleurs, si la métaphysique kantienne se donne comme critique, comme traité de la méthode, cela veut dire

[1] Editées par B. Erdmann, Leipzig, Fues's Verlag, 1885, II, p. 30.
[2] *Werke,* II, p. 183.
[3] *Trad. cit.,* p. 9.

qu'elle vise à s'interroger, avec toujours plus d'acuité, précisément sur la vraie méthode de poser les problèmes métaphysiques. La critique kantienne peut aussi bien être appelée une méthode métaphysique qu'une métaphysique de la méthode, et l'expression métaphysique de la métaphysique n'a précisément pas d'autre sens.

En conclusion de la dernière leçon, nous avons montré que la révolution copernicienne conduit à une sorte de reflux de la métaphysique dans l'en-deçà. Cela implique que quelque chose de radicalement nouveau a surgi dans l'histoire de la philosophie : une *méta*physique de l'*en-deçà*, et ceci sous la forme d'une métaphysique de la raison. Le lieu de la métaphysique se trouve désormais pour Kant à l'intérieur de la raison pure, dans son a priori.

A l'encontre de l'Aufklärung, Kant a su en effet récupérer le non-empirique, l'a priori, c'est-à-dire ce qui avait été de tout temps le lieu du métaphysique comme tel. La métaphysique continue donc à rester la *science du non-empirique*. Wolff avait conçu la métaphysique comme une connaissance — indépendante de l'expérience — des choses qui sont au-dessus et au-delà de l'empirique, en supposant un accord entre l'organe de la métaphysique, la pensée pure, et la réalité dernière. La connaissance métaphysique non empirique signifiait la présence d'une raison supra-humaine et supra-sensible dans l'homme, dans l'entendement humain, le reflet dans l'homme d'une réalité supra-terrestre, celle justement qu'on dit métaphysique. Ainsi la métaphysique était un savoir qui mettait l'homme en harmonie avec Dieu, avec la transcendance et avec le monde tel que Dieu le voit, elle traduisait l'essor de la raison au-delà d'elle-même, le bond de celle-ci hors de ses limites, hors de l'en-deçà, son aspiration au monde supra-sensible et transcendant de l'au-delà.

Toute la critique de l'Aufklärung avait alors été une attaque directe contre tout ce qui était non empirique, de quelque nature qu'il fût, afin d'établir l'expérience dans ses droits. Et en ce sens, elle était dominée par une intention résolument antimétaphysique.

La critique de Kant, par contre, est la tentative d'un métaphysicien de sauver à la fois l'expérience et le non-empirique (l'a priori), et cela par le transfert et du non-empirique et de l'objet dans la raison même. Ainsi la question de l'au-delà tombe d'emblée et le problème de l'accord se pose sous la forme nouvelle dont nous avons parlé hier, c'est-à-dire uniquement à l'intérieur de la raison. Indépendamment de l'expérience veut maintenant dire *en deçà de l'expérience*, si bien que le non-empirique ne se trouve plus dans l'au-delà mais dans le sujet connaissant lui-même, c'est-à-dire dans l'homme, comme condition de la connaissance, qui a ainsi une valeur purement humaine et toutefois objective.

Mais ce transfert du non-empirique amène également, conséquence métaphysique importante, une modification profonde du côté de la connaissance pure. De pure réceptivité aux choses transcendantes qu'elle était pour l'ancienne métaphysique, elle devient, dans son a priori, un pouvoir constructif et créateur qui conditionne précisément les objets de l'en-deçà qu'elle connaît. C'est l'a priori qui représente pour Kant l'activité, la productivité propre de la raison humaine, la part qu'elle prend à la création du monde connu, de son monde.

Ici l'exemple de la connaissance géométrique peut nous aider à comprendre cette création. La connaissance d'une figure géométrique est possible parce que nous connaissons la règle ou le principe de sa construction. La figure surgit pour nous dans l'acte de la construction, en ceci que non seulement nous pensons abstraitement la parabole ou l'ellipse, mais que nous la faisons apparaître à l'aide de sa définition mathématique. Par là nous avons créé la condition qui seule peut permettre de construire ou connaître n'importe quelle figure géométrique particulière. La règle de construction, comme condition de possibilité de la figure, précède toute figure empirique particulière. Nous prenons connaissance d'une figure comme cercle ou parabole parce que nous l'avons construite comme cercle ou comme parabole. La connaissance ou la possibilité de la connaissance coïncide avec la naissance de la figure elle-même. Ainsi en est-il de toute connaissance d'objet pour Kant : de la connaissance de cette table, de l'arbre ou de nous-mêmes. Il n'y a pas d'objets qui se trouveraient dans le monde avant notre connaissance, comme s'ils attendaient d'être saisis ou perçus par un sujet connaissant. Au contraire, notre raison a priori n'est rien d'autre que la règle de construction de l'objet en tant qu'objet connu. Connaître signifie créer, construire, modeler par la connaissance et pour la connaissance. On pourrait dire sous une forme imagée : un potier est condition de possibilité du pot, du vase d'argile, et pour Kant, nous sommes tous potiers quand nous connaissons. Aucun de nous ne peut simplement acheter tout fait le vase d'argile — la connaissance — comme si Dieu avait façonné une fois pour toutes tous les objets de sorte que nous n'ayons plus qu'à nous en servir. Tout pareillement, l'a priori n'est pas cette force métaphysique qui tomberait d'un autre monde dans l'homme et que celui-ci n'aurait plus qu'à recevoir passivement, elle n'est pas non plus comme la vue aérienne d'une région inaccessible et inconnue à l'homme qu'il recevrait par la poste, c'est-à-dire par la pensée pure, et qu'il conserverait soigneusement dans son album de photos.

Non, l'a priori kantien est précisément ce que la raison trouve en elle-même et qu'elle ajoute à ce qui est seulement empirique pour créer la connaissance et pour construire les objets connus, les

phénomènes. L'a priori est la force qui construit l'ordre humain, le monde humain, la connaissance humaine.

Par l'acte a priori de notre raison, nous faisons donc surgir le monde (tel qu'il est connu) chaque fois que nous le percevons ou connaissons. Non seulement tel ou tel objet certes, mais avant tout et du même coup l'unité totale de notre monde empirique, ce que précisément nous appelons le monde, l'univers. Cette unité, elle aussi, est le résultat du pouvoir synthétique de la pensée, c'est-à-dire de l'activité unificatrice de la raison. L'unité du monde et l'unité propre à chacun des objets connus sont toutes deux l'a priori que nous appliquons à l'expérience, création de l'acte du *je pense*, comme dit Kant, que tout homme accomplit chaque fois qu'il saisit un objet.

En ce sens particulier, Kant est ici un authentique fils de son siècle : comme tous les penseurs de l'Aufklärung, il a en effet une pleine confiance dans le pouvoir de la raison d'édifier sans le secours d'un au-delà un ordre plus correct et plus équitable du monde humain, d'un monde dans lequel l'homme pourrait se sentir à l'aise puisqu'il l'aurait créé. Mais à l'encontre de tous ces penseurs, Kant recourt alors au non-empirique, auquel il attribue précisément la construction du monde nouveau.

La connaissance est une construction — cela signifie encore qu'il est vain d'espérer saisir une réalité dernière ou de vouloir y tendre. La connaissance n'atteint jamais que les choses telles qu'elles nous apparaissent, c'est-à-dire telles que la raison pure les crée ; elle ne saisit que des phénomènes, non des choses en soi. Dès lors, l'objectivité, l'universalité de toute connaissance, puisqu'elle repose sur l'a priori de la raison pure, sur l'acte constructif de la raison, se trouvera, elle aussi, du côté de la connaissance et non plus des choses en soi. La chose en soi, c'est-à-dire la chose indépendamment de toute connaissance, échappe à toute possibilité de connaissance conformément à sa définition. Prétendre la connaître, viser à cette connaissance, serait totalement dénué de sens. Ce n'est jamais que le phénomène, l'objet conditionné par la raison, qui peut être objet de connaissance. Il existe dès lors un abîme infranchissable entre la connaissance humaine et la réalité dernière, absolue, qui perd ainsi purement et simplement son importance métaphysique traditionnelle.

Considérons l'étrange résultat de l'entreprise critique. Kant était parti comme d'un fait de l'accord de la connaissance avec la réalité dans les sciences physiques. Et c'est parce que, sans jamais mettre en doute cet accord, il s'est interrogé uniquement sur la possibilité de le fonder, qu'il arrive à la conclusion que tout accord de la connaissance créatrice avec la connaissance d'une réalité dernière est absolument impossible, reste à jamais exclue, ne sera jamais un fait.

Cependant, l'essentiel ne réside pas dans l'impossibilité de cet accord transcendant, c'est-à-dire dans l'impossibilité de la métaphysique de la chose en soi, mais dans le fait positif qu'il y a un nouvel accord, l'accord à proprement parler kantien.

Nous avons vu hier que la révolution copernicienne déplace le lieu de la métaphysique de l'objet dans le sujet, de l'être dans le connaître. Ce déplacement si important du lieu de la métaphysique se reflète aussi dans la notion de l'accord de l'objet et du sujet. Dans la métaphysique traditionnelle, il y avait accord parce que la connaissance s'adaptait à la réalité dernière absolue, qui était précisément le lieu propre de la métaphysique. La révolution copernicienne fait entrer dans la raison même le problème de l'accord et le fonde alors exclusivement dans le rapport entre le sujet connaissant et l'objet connu. D'ailleurs, il ne s'agit plus d'adaptation, mais d'un accord produit, construit, au plein sens du mot, par l'acte de la connaissance.

C'est ici, soit dit en passant, que nous voyons s'opérer le passage de la critique en son sens positif, proprement kantien (critique comme métaphysique de la métaphysique), à la critique en son sens négatif.

Sur la base des résultats de la *Critique de la raison pure*, en effet, Kant entreprend aussi, dans la troisième partie de son livre, une critique de la métaphysique en tant que science du suprasensible. Et critique signifie ici : examen de la valeur et de la portée de la connaissance métaphysique, mise en doute et condamnation de ses prétentions présomptueuses, mise à nu de son pseudo-savoir sur des réalités soi-disant suprasensibles. La métaphysique d'école est définitivement convaincue de ne pas avoir satisfait aux conditions d'un véritable esprit scientifique (au sens kantien).

Mais justement parce que la révolution copernicienne, c'est-à-dire la critique au sens positif, a complètement transformé le rapport fondamental entre objet et sujet, entre être et connaître, et qu'il en résulte une révolution dans tous les concepts essentiels de la philosophie, la critique kantienne est la première pierre d'une nouvelle métaphysique. La condamnation de la métaphysique d'école a été faite au nom d'une nouvelle méthode métaphysique, de sorte qu'elle ne doit en aucun cas être interprétée comme une condamnation absolue de toute métaphysique, comme un remplacement de la métaphysique par une philosophie transcendantale au sens d'une simple théorie de la connaissance. Seule une critique sans révolution copernicienne, c'est-à-dire une critique au sens négatif de l'Aufklärung, aurait pu conduire à la condamnation de la métaphysique comme telle.

En résumé : de même que pour la notion d'objet, l'objet connu remplace l'objet existant en soi, de même, à l'intérieur de la raison, la relation entre l'a priori et l'objet remplace l'accord devenu impossible

de la connaissance avec la réalité dernière absolue. Ainsi, il est clair qu'une métaphysique qui réside à l'intérieur de la connaissance, dans la *relation* entre sujet connaissant et objet connu, est une métaphysique d'un genre particulier : une métaphysique relationiste, relativiste, ou un relativisme métaphysique. Je dis expressément et intentionnellement *relativisme métaphysique,* car c'est justement le génie propre de Kant d'avoir fait du relativisme, qui d'ordinaire comporte une attitude antimétaphysique, l'expression d'une authentique métaphysique consciemment recherchée.

Si l'absolu, l'*inconditionné* est inconnaissable, c'est que nécessairement toute connaissance conditionne, relie et par là relativise. Du moment que l'acte de la connaissance constitue et unifie l'objet, tout objet connu sera relatif au sujet connaissant et conditionné par lui. Toutefois, il ne découle pas du relativisme kantien que la connaissance objective devienne subjective ou plus problématique, qu'elle soit (comme on dit aujourd'hui) « psychologisée » ou « anthropologisée ». Je dirais bien plutôt : la révolution copernicienne a ramené l'absolu inconditionné de l'au-delà dans l'en-deçà, de l'être dans le connaître ; et si le relativisme kantien *désabsolutise* les choses, en même temps il *absolutise* la connaissance humaine elle-même comme le lieu propre de la métaphysique.

Le relativisme kantien exprime donc, au fond, simplement le repliement dans l'en-deçà de l'entreprise métaphysique, qui est ainsi maintenue à l'intérieur des limites de la raison humaine : « ... résultat étrange, dit Kant lui-même dans la deuxième préface de la *Critique,* ... avec ce pouvoir nous ne pouvons pas dépasser les limites de l'expérience possible, ce qui pourtant est l'affaire la plus essentielle de cette science. » [1]

Il nous reste donc encore à montrer le rôle de la *limite* dans la nouvelle métaphysique, c'est-à-dire le rôle *métaphysique* de la raison pratique. Et commençons par demander : limite entre quoi et quoi ? — Entre l'au-delà et l'en-deçà, disait déjà l'ancienne métaphysique. Le concept de métaphysique en effet comporte depuis toujours, de par son essence, un au-delà, c'est-à-dire une limite naturelle qui doit être franchie, une séparation entre deux mondes : celui, naturel, de de l'en-deçà et celui, métaphysique et surnaturel, de l'au-delà. C'était un trait caractéristique de l'ancienne métaphysique que son domaine se situât tout entier au-delà de la limite et que la limite n'eût précisément pas d'autre signification pour le métaphysicien que de devoir être franchie. Autrement dit, la limite entre en-deçà et au-delà circonscrit pour l'ancienne métaphysique sa frontière extérieure.

[1] *Critique de la raison pure,* 2e préface, p. 20.

Mais maintenant la révolution copernicienne a ramené la métaphysique dans l'en-deçà et elle a ainsi fait éclater ce cercle. La métaphysique a franchi la limite pour ainsi dire à reculons et commence alors à envahir le domaine de l'en-deçà. Cela signifie-t-il que la métaphysique, qui avait eu sa limite derrière elle, s'est désormais simplement rendue de l'autre côté de la limite où elle l'a maintenant devant elle ? Nullement ! Ici précisément s'annonce ce qu'il y a de neuf dans la métaphysique nouvelle que Kant a appelée à bon droit « une science des limites », car la notion de limite reçoit une signification nouvelle, « plus centrale » : de frontière extérieure, elle devient *centre*, centre dé-cisif *(ent-scheidend)* de la métaphysique.

Partons encore une fois de ce fait que la métaphysique se trouve maintenant à l'intérieur de la raison. Ici pourtant, nous ne devons plus omettre de remarquer que la raison comprend deux domaines : celui de la raison théorique et celui de la raison pratique, c'est-à-dire le domaine de la connaissance scientifique objective et celui de l'action pratique et morale. L'unité de la raison ainsi partagée réside dans sa faculté, active des deux côtés, d'établir des lois : les lois naturelles déterminées par la causalité, et les lois morales, ou plutôt *la* loi morale caractérisée par la liberté et l'autonomie. Entre les deux secteurs s'ouvre « un abîme insondable » (comme dit la *Critique du jugement*) et le passage de l'un à l'autre n'est pas possible. Ainsi cette nouvelle limite est tracée *au milieu* même de la raison, du champ de la nouvelle métaphysique. Si nous nous plaçons du côté de la raison théorique, nous nous heurtons à la limite *infranchissable* qui nous interdit toute connaissance du suprasensible. La connaissance théorique est donc étroitement liée à l'en-deçà et, de par sa nature, limitée. Mais au delà de la limite, nous trouvons encore la raison, cette fois-ci pourtant dans son usage pratique.

La limite passe, disions-nous, comme intériorisée, au milieu de la raison et de la métaphysique. Ainsi la limite joue un double rôle : d'une part elle repousse les élans et les tentatives inopportuns de la raison théorique au cas où celle-ci voudrait malgré tout recommencer à reconnaître un objet en soi — et d'autre part, elle ouvre devant elle, c'est-à-dire au delà, le vaste champ de la raison pratique. Nous comprenons maintenant comment la révolution copernicienne a non seulement déplacé le lieu de la métaphysique, mais comment elle y a tracé cette limite en son milieu, comment elle a gravé cette ligne de démarcation au cœur de la métaphysique elle-même. L'activité de la raison se voit d'un côté impitoyablement limitée, de l'autre élargie jusqu'à l'absolu. « Je dus donc abolir le *savoir* afin d'obtenir une place pour la *croyance*. » [1]

[1] *Critique de la raison pure*, 2e préface, p. 24.

En-deçà et au-delà se trouvent donc tous deux à l'intérieur de la raison elle-même ou dans la métaphysique elle-même. La limite qui les sépare est devenue une limite intérieure et elle joue ainsi un rôle totalement autre que dans l'ancienne métaphysique. Désormais, chose curieuse, la nouvelle métaphysique de Kant englobe en-deçà et au-delà, raison théorique et raison pratique. Nous pouvons même dire que Kant a non seulement transposé la métaphysique dans l'en-deçà de la raison théorique, qu'il a mis l'en-deçà dans la métaphysique, mais qu'il lui a aussi donné, dans la raison pratique, son nouvel au-delà.

« Mais quel est donc, demandera-t-on, ce trésor que nous pouvons léguer à la postérité avec une métaphysique ainsi épurée par la critique et placée aussi par elle dans une position fixe ? On sera amené, par un coup d'œil rapide jeté sur cette œuvre, à penser que l'utilité n'en est que *négative*, c'est-à-dire que nous ne pourrons jamais, avec la raison spéculative, nous risquer au delà des limites de l'expérience, et c'est là, dans le fait, sa première utilité. Mais cette utilité deviendra *positive* dès qu'on s'apercevra que les principes sur lesquels la raison spéculative s'appuie pour se hasarder au delà de ses limites ont en réalité pour conséquence inévitable non pas une *extension*, mais bien, à y regarder de plus près, un *rétrécissement* de l'usage de notre raison. En effet, ces principes menacent d'étendre réellement à tout les limites de la sensibilité d'où ils relèvent proprement et d'annihiler entièrement l'usage pur de la raison (pratique). C'est pourquoi une critique qui limite la raison spéculative est *négative* en tant que telle ; mais supprimant du même coup un obstacle qui en menace l'usage pratique, ou qui menace même de l'anéantir, elle est en réalité d'une utilité *positive* et très importante, dès qu'on est convaincu qu'il y a un usage pratiqueabsolument nécessaire de la raison pure (l'usage moral), dans lequel elle s'étend inévitablement au-delà des limites de la sensibilité — en quoi, en vérité, elle n'a besoin d'aucun secours de la raison spéculative — mais dans lequel aussi il faut qu'elle soit assurée contre toute opposition de la raison spéculative, pour ne pas tomber en contradiction avec elle-même. » [1]

« Or, il nous reste encore à chercher, après avoir refusé à la raison spéculative tout progrès dans le champ du suprasensible, s'il ne se trouve pas, dans le domaine de sa connaissance pratique, des données qui lui permettent de déterminer ce concept rationnel transcendant de l'Inconditionné et de dépasser, de cette manière, conformément au désir de la métaphysique, les limites de toute expérience possible

[1] *Critique de la raison pure*, 2e préface, p. 22.

avec notre connaissance a priori, mais uniquement possible au point de vue pratique. »[1]

Ici, Kant est resté fidèle à la lettre même de la définition de la métaphysique : science de l'a priori d'une part, elle transcende d'autre part la limite de toute expérience possible. Cependant, le sens de *connaissance, a priori, limite, expérience,* est radicalement modifié. C'est dans cette perspective que la critique kantienne, la philosophie transcendantale, est une métaphysique, précisons : une métaphysique nouvelle.

Il avait semblé que Kant voulait nous enfermer dans les limites de l'expérience et nous remettre comme des esclaves entre les mains de Newton. Mais nous rencontrons maintenant Rousseau, toujours vigilant en Kant, qui sauve un au-delà de la physique : la morale. En fin de compte, il y a un au-delà :

— au-delà de la physique, la morale ;
— au-delà de l'homme, Dieu, non plus un dieu connaissable, mais un dieu objet de la foi, postulé en nous par l'exigence morale ;
— au-delà des lois scientifiques, la liberté humaine ;
— au-delà de la mort, une immortalité postulée.

En un mot, la révolution copernicienne a tout ramené dans l'en-deçà *(verdiesseitigt)*, et, en même temps, elle a pratiqué une nouvelle ouverture, illimitée, sur un au-delà inconnaissable et pourtant accessible.

La limite est simplement l'expression de la claire distinction faite entre les deux secteurs d'une raison illimitée. Cette limite entre raison théorique et raison pratique est en fait la même qu'entre phénomène et chose en soi, entre connaître et être. L'abîme infranchissable ne s'ouvre plus entre l'homme et Dieu (la transcendance), entre en-deçà et au-delà, mais, à l'intérieur de la raison humaine elle-même, entre raison théorique et raison pratique, entre connaître et agir, entre loi scientifique et liberté. En fin de compte, les antinomies qui avaient donné le branle à toute la réflexion philosophique de Kant réapparaissent pour ainsi dire au cœur même de la raison : condition fatale et pouvoir de la raison humaine, elles sont à la fois l'origine de sa rupture d'avec elle-même et la force qui l'anime. La crise des antinomies — selon le passage déjà cité de la lettre à Garve — avait déclenché la critique et conduit la métaphysique de Kant à une métaphysique nouvelle, la métaphysique de la raison antinomique et partagée.

La critique a neutralisé la force destructrice de l'antinomie, mais elle ne l'a pas supprimée elle-même. Elle a permis à la raison de se libérer de ses illusions inconscientes et paralysantes au profit d'une connaissance de soi consciente, sans illusion et maîtresse d'elle-même.

[1] *Ibid.*, p. 20.

« La métaphysique, dit-il dans les *Réflexions* (n° 167) n'est, pas science, n'est pas érudition, mais simplement l'entendement se connaissant lui-même. » [1]

Avant de terminer, nous allons encore indiquer rapidement l'importance de Kant dans l'évolution de la philosophie après lui jusqu'à nos jours.

Cette importance est immense et pourrait être montrée dans les domaines les plus variés. Car il est certain que la manière dont l'homme (et pas seulement le philosophe) prend conscience de lui-même s'est totalement modifiée à partir de Kant.

Pendant deux mille ans, la philosophie occidentale s'est développée suivant le schéma métaphysique tracé par Platon, d'après lequel le monde est formé de deux étages superposés, physique et métaphysique. Au cours des siècles, toutes les variations possibles avaient nuancé et enjolivé ce thème. Mais avec Kant, la philosophie moderne renonce en gros à son vieux platonisme implicite. Le philosophe de Königsberg trace maintenant un nouveau schéma à la pensée moderne. Le monde à deux étages a été violemment ébranlé par l'introduction de ce palier intermédiaire de la raison pure où se développe la critique et qui ouvre, pour ainsi dire entre la science des faits et la métaphysique pure, un espace pour une science essentielle et nouvelle, l'analyse des conditions de la pensée, ce que Kant appelle précisément la philosophie transcendantale.

Le positivisme et certains courants néokantiens du XIXe et du XXe siècles n'ont pas craint d'interpréter cette philosophie transcendantale comme une simple théorie de la connaissance et ont proclamé non sans naïveté la fin définitive de la métaphysique. Dans ces leçons, nous nous sommes suffisamment efforcé de montrer ce qu'une telle interprétation enlèverait à la richesse de Kant pour qu'il ne soit pas nécessaire d'y revenir. Néanmoins, tous les adversaires de la métaphysique persisteront envers et contre tout à se croire en droit de se réclamer de la critique de Kant.

Ce n'est pourtant pas là que réside véritablement l'influence profonde de Kant. L'essentiel, nous le voyons maintenant, ce sont les coups portés par Kant à la vieille confiance optimiste en l'unité solide de Dieu, du monde et de la raison, confiance qui avait soutenu toutes les grandes philosophies du passé et qui reposait sur l'accord essentiel entre le rationnel et le réel, entre la pensée et l'être. Cet accord se trouve brutalement rompu. L'optimisme métaphysique perd son appui, et la tranquillité sereine, l'ataraxie, qui semblait être un trait

[1] *Op. cit.*, p. 50.

caractéristique essentiel et même l'idéal du philosophe, perd également sa raison et sa valeur.

Mais n'allons pas en conclure hâtivement que la philosophie moderne sombre dans le pessimisme. Au contraire, cet optimisme incontrôlé a fait place à une attitude sans illusion et plus virile fondée sur la conviction que nous sommes responsables du cours des choses. Hegel déjà avait vu que cette rupture de la raison avec elle-même est le point décisif :

« Cette pensée que la contradiction causée dans le rationnel par les déterminations de l'entendement est *essentielle* et *nécessaire*, doit être considérée comme un progrès des plus importants et des plus profonds de la philosophie moderne. Or, la solution de la contradiction est aussi triviale que le point de vue est profond ; elle consiste seulement dans une certaine affection pour les choses du monde. Ce n'est pas, en effet, le monde qui doit porter la flétrissure de la contradiction, mais *seule* la raison qui pense, l'*essence de l'esprit*. » [1]

Une des premières caractéristiques de la philosophie moderne, c'est que la raison n'est plus accordée avec elle-même ni avec les choses. Le pont qui menait à l'absolu s'est effondré. L'homme se trouve ainsi rejeté dans l'en-deçà, renvoyé à lui-même, à sa finitude. Et pourtant, ici encore, cela ne conduit pas davantage au pessimisme, au scepticisme, au découragement, au relâchement. Au contraire : la philosophie en ressort comme galvanisée, trempée, témoins en soient Fichte, Hegel, Marx, Kierkegaard, Nietzsche, Jaspers, Heidegger, Sartre enfin.

La réflexion philosophique ne s'appuie plus sur son accord avec l'univers et avec soi-même, mais sur sa rupture intime, pour s'élever de là vers de nouvelles connaissances, vers de nouvelles découvertes philosophiques. La philosophie fait de nécessité vertu. Et elle découvre peu à peu ce qu'aucun philosophe avant Kant n'aurait pu concevoir : la fécondité de la contradiction, de la négation, de l'erreur, chez Hegel, Marx, Kierkegaard et Nietzsche, la valeur positive de la limite, comme dans l'analyse des situations-limites chez Jaspers ou de la finitude chez Heidegger. Et finalement l'idée kantienne selon laquelle l'existence ne peut pas être simplement déduite de la pensée s'offre aujourd'hui comme point de départ et comme appui pour les philosophes de l'existence.

A partir de Kant, le philosophe n'est plus comme Descartes « un homme content », il ne connaît ni ne recherche plus la félicité. L'insatisfaction naît de la tension intérieure de la raison, de la situation nouvelle de l'homme, elle fermente dans toute la philosophie moderne, la tient dans l'inquiétude et l'angoisse, et l'empêche ainsi (sauf chez

[1] *Encyclopédie*, § 48. Trad. J. Gibelin, Paris, Vrin, 1952.

Hegel) de jamais se fermer en un système. Souvent on s'indigne et l'on accuse d'irrationalisme la philosophie d'aujourd'hui, et l'on ne voit pas qu'en réalité elle a source dans un rationalisme d'un nouveau genre qui, lui, s'appuie sur la structure antinomique de la raison kantienne.

En effet, la raison kantienne contient dans son essence une force explosive capable de faire sauter tous les systèmes. Et quand les post-kantiens éprouvaient le besoin toujours nouveau de systématiser plus rigoureusement la philosophie de Kant, ils montraient par là qu'ils avaient à la fois très bien et très mal compris sa structure fondamentale.

Que reste-t-il à l'homme quand au-delà et éternité, être et absolu se mettent à chanceler ? C'est dans l'en-deçà, dans le temporel, dans le devenir, dans la dialectique, dans le relatif qu'il devra chercher de quoi conférer un sens à son univers et à sa vie. De là, chez Kant déjà, l'importance du faire et de l'agir, l'importance de l'acte et de l'activité, qu'on retrouve chez Fichte, dans le pragmatisme anglo-saxon, chez Nietzsche, Bergson et Sartre, qui insistent tous sur la portée éthique et pratique de la philosophie. Mettre l'acte à la place de l'être, attendre de l'activité de la pensée, comme de la conduite morale, qu'elles saisissent la réalité, cela signifie comprendre qu'il n'y a absolument dans les choses que ce que nous y mettons, et en même temps cela signifie centrer tout sur l'homme.

Quand la philosophie contemporaine, dans l'anthropologie, la psychologie ou la sociologie, s'interroge toujours à nouveau sur l'homme, elle reste, en cela précisément, fidèle à l'inspiration kantienne. Car Kant avait vu que l'homme n'étant plus à l'unisson avec l'éternité et avec l'absolu, la philosophie doit être ramenée du ciel sur la terre ; et nous lui devons une grande reconnaissance d'avoir purifié et libéré la raison philosophique humaine de ses « humeurs transcendantes », comme dit Montaigne, et de lui avoir remis en mémoire son objet véritable : l'homme.

Traduction de L. Graz et P. Javet.